



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2010

---

**Lust und Verlust: Zum Zusammenspiel zweier Metaphern in Lukrez' De  
rerum natura**

Beer, Beate

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich  
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-104045>  
Conference or Workshop Item

Originally published at:

Beer, Beate (2010). Lust und Verlust: Zum Zusammenspiel zweier Metaphern in Lukrez' De rerum natura. In: Lust - Freude - Begierde: Der Hedonismus von den Anfängen bis zur Neuzeit, Würzburg (D), April 2010, 161-182.

Texte, Kommentare und Studien zu Epikur und zur epikureischen Tradition  
Herausgegeben von Michael Erler und Wolfgang Rother

Die vorliegenden Studien nehmen verschiedene Aspekte des philosophischen Lustdiskurses von der Antike bis zur Neuzeit in den Blick. Den Anfang macht ein Beitrag, der vor allem Platons *Protagoras* untersucht (Edwin J. de Sterke), gefolgt von zwei Studien zu Epikur (Michael Erler, Günther Mensching). Einen weiteren Schwerpunkt bilden die auf Papyri und Stein überlieferten und erst in neuerer Zeit zugänglich gemachten Texte des antiken Epikureismus (Francesca Longo Auricchio, Giuliana Leone, Giovanni Indelli, Jürgen Hammerstaedt). Eine thematische Studie untersucht die Motivation und Begründung, die die Epikureer für Freundschaft gaben (Holger Essler). Der Rezeption des Lustbegriffs in der römischen Philosophie (Lukrez) und Literatur (Vergil) sind zwei Beiträge gewidmet (Beate Beer, Thomas Baier). Das Mittelalter ist mit einer Arbeit über Bernhard von Clairvaux und Meister Eckhart vertreten (Martin Baumann). Die philosophische Reflexion über die Lust in der Neuzeit ist in Studien zum (christlichen) Epikureismus im 17. Jahrhundert (Jean-Charles Darmon, Gianni Paganini, Antony McKenna) sowie in Arbeiten zur französischen Aufklärung (Ursula Pia Jauch), zum britischen Utilitarismus (Anthony A. Long) und zum deutschen Idealismus (Wolfgang Rother) dokumentiert.

Michael Erler, geb. 1953, studierte Physik, Mathematik, Klassische Philologie und Philosophie in Köln und London (University College). Er ist ordentlicher Professor für Klassische Philologie (Gräzistik) an der Universität Würzburg.

Wolfgang Rother, geb. 1955, studierte Philosophie, Theologie und Germanistik in Marburg, Tübingen und Zürich. Er ist Professor für Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Philosophie an der Universität Zürich.



Michael Erler und Wolfgang Rother (Hrsg.)

# Philosophie der Lust

Studien zum Hedonismus

SCHWABE EPICUREA

III

HERAUSGEGEBEN VON  
MICHAEL ERLER UND WOLFGANG ROTHER

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

GRAZIANO ARRIGHETTI, PISA  
JÜRGEN HAMMERSTAEDT, KÖLN  
CARLOS LÉVY, PARIS  
ANTHONY A. LONG, BERKELEY  
FRANCESCA LONGO AURICCHIO, NAPOLI  
ANTONY MCKENNA, SAINT-ÉTIENNE  
GÜNTHER MENSCHING, HANNOVER  
MARTIN MULSOW, GOTHA  
DIRK OBBINK, OXFORD  
GIANNI PAGANINI, VERCELLI  
DAVID SEDLEY, CAMBRIDGE  
EDOARDO TORTAROLO, VERCELLI

SCHWABE VERLAG BASEL

MICHAEL ERLER UND WOLFGANG ROTHER (HRSG.)

# PHILOSOPHIE DER LUST

STUDIEN ZUM HEDONISMUS

SCHWABE VERLAG BASEL

Schwabe Verlag Basel, For personal use only. Copyright by Schwabe Verlag Basel, For personal use only. Copyright by Schwabe Verlag Basel, For personal use only.

Gedruckt mit Unterstützung der Berta Hess-Cohn Stiftung, Basel



© 2012 Schwabe AG, Verlag, Basel  
Gesamtherstellung: Schwabe AG, Druckerei, MuttENZ/Basel  
Lektorat: Angela Zoller, Schwabe  
Printed in Switzerland  
ISBN 978-3-7965-2765-4

[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

## Inhalt

Vorwort .....	7
<i>Edwin J. de Sterke</i>	
«Doppelt ist die Freude». Zum <i>Protagoras</i> im Spiegel des platonischen Lustdiskurses .....	11
<i>Michael Erler</i>	
Schmerzfreiheit als Lust. Traditionelles in Epikurs Hedonēkonzept .....	53
<i>Günter Mensching</i>	
Ist Epikur wirklich ein Hedonist? .....	71
<i>Francesca Longo Auricchio</i>	
Lacunose Hedonism. Tradition and Innovation in the Study of Herculaneum Papyri .....	83
<i>Giuliana Leone</i>	
Reconstructing PHerc. 1783/1691/1010 and PHerc. 1149/993 (Epicurus, <i>On Nature</i> , Book II) .....	105
<i>Giovanni Indelli</i>	
Occurrences of ἡδονή and ἡδύς in the Herculaneum Papyri .....	113
<i>Jürgen Hammerstaedt</i>	
Leib, Seele und Umwelt. Überlegungen zum Hedonismus des Diogenes von Oinoanda .....	125

*Holger Essler*

Die Lust der Freundschaft und die Lust des Freundes  
von Epikur bis Cicero ..... 139

*Beate Beer*

Lust und Verlust in Lukrez' *De rerum natura* ..... 161

*Thomas Baier*

Lust und Leid des *labor* in Vergils *Georgica* ..... 183

*Martin Baumann*

Lust und Mystik. Bernhard von Clairvaux und Meister Eckhart ..... 201

*Jean-Charles Darmon*

De l'épicurisme chrétien et de ses variations  
entre Age baroque et Lumières ..... 215

*Gianni Paganini*

Il piacere dell'amicizia. Hobbes, Gassendi e il circolo neo-epicureo  
dell'Accademia di Montmor ..... 239

*Antony McKenna*

Le débat sur le plaisir et sur le bonheur à l'âge classique ..... 259

*Ursula Pia Jauch*

Herr Maschine im Land der Lust. Einige Randbemerkungen  
zu Julien Offray de La Mettrie's *Ecole de la volupté* ..... 281

*Anthony A. Long*

Bentham, Mill, and Sidgwick on Epicurean Hedonism ..... 297

*Wolfgang Rother*

Lust im deutschen Idealismus: Kant, Reinhold, Hegel ..... 317

Namensregister ..... 339



## Lust und Verlust in Lukrez' *De rerum natura*

BEATE BEER

Lust ist sicherlich kein prominentes Schlagwort in *De rerum natura*. Neben der systematischen Darstellung der epikureischen Physik findet sich keine umfassende Behandlung der Lustlehre. Ebenso sucht man vergeblich nach einer ausführlichen theoretischen Darstellung anderer ethischer Themen wie der Freundschafts- und der Götterlehre. Auch kann das Lehrgedicht als Ganzes kaum als vordergründig lustvolle Lektüre gelten. Der Leser muss sich in den ersten zwei Büchern die spekulative und dogmatische Lehre von den Urkörperchen aneignen, um sich im dritten Buch mit der Todesangst und ihren Folgen für das Leben auseinanderzusetzen, im vierten Buch jeder romantischen Vorstellung von Liebe beraubt zu werden, im fünften zu erfahren, wie wenig die Erde für die menschlichen Bedürfnisse eingerichtet ist, bevor er schließlich im sechsten Buch mit der Beschreibung der verheerenden ethischen Folgen einer Pest ohne tröstliche Allegorese seine Lektüre beendet. 25 Belegen für *voluptas* stehen nach Govaerts' Zählung deren 22 für *labor*, 29 für *dolor*, 40 für *morbus* und gar 57 für *mors* gegenüber.<sup>1</sup>

Eine Belegstelle für *voluptas* ist das Proömium zum zweiten Buch. Es beschreibt in einem Bild, welches Ziel die Auseinandersetzung mit der epikureischen Physik verfolgt. Auf einem Felsvorsprung sitzend beobachtet ein unbekannter Betrachter einen Schiffbruch. Er äußert dabei nicht, wie wohl zu erwarten wäre, sein Entsetzen angesichts dieser Szene, sondern die Wirkung eines solchen Schauspiels wird im Gegenteil als angenehm, gar süß bestimmt. Dieses Bild vom Betrachter eines Schiffbruchs kann als epikure-

<sup>1</sup> Suzanne Govaerts: Lucrèce, *De rerum natura*. Index verborum (Liège 1986) 122 (*labor*), 67 (*dolor*), 141-142 (*morbus*), 142 (*mors*).



ische Ergänzung der im philosophischen Lustdiskurs allgemein und insbesondere in *De rerum natura* sowie in Platons *Gorgias* herangezogenen Gefäßmetapher verstanden werden. Gefäß- und Schiffbruchmetapher erläutern je einen Aspekt epikureischer Lustlehre. Durch die Untersuchung ihres Zusammenspiels soll die in *De rerum natura* vertretene Konzeption von Lust herausgearbeitet werden.

### *Die Gefäßmetapher in Platons Gorgias und Lukrez' De rerum natura*

Die Gefäßmetapher erfreut sich in der antiken philosophischen Diskussion großer Beliebtheit. Görler betont ihren Toposcharakter und führt mehrere Belege von Autoren verschiedener Schulen und Zeiten an.<sup>2</sup> Sie lässt sich in ihren Aktualisierungen in zwei Gruppen einteilen. Einerseits findet sie Verbreitung, um das Verhältnis von Körper und Seele zu charakterisieren. So dient sie nach pythagoreischer und platonischer Vorstellung der Trennung von materiellem Körper und unsterblicher Seele, wobei letztere in den Körper wie in ein vorübergehendes Gefäß gelangt.<sup>3</sup> In dieser Ausprägung der

<sup>2</sup> Woldemar Görler: Storing up Past Pleasures. The Soul-Vessel-Metaphor in Lucretius and in his Greek Models, in: K. A. Algra, M. H. Koenen, P. H. Schrijvers (eds.): *Lucretius and his Intellectual Background* (Amsterdam 1997) 193-207. Görler versteht Wendungen wie bei Horaz *carm.* III 8,27 (*dona praesentis cape laetus horae*), bei Cicero in *fin.* I 41 (*nec praeteritas voluptates effluere patiat*) oder in *Tusc.* V 96 zu Epikurs Lehre (*animus [...] et prospicere venientem [voluptatem] nec praeteritam praeterfluere sinere*), bei Seneca *epist.* 15,10 (*stulta vita ingrata est [...] tota in futurum fertur*) und bei Plutarch, der in *Non posse* 1088e gegen die epikureische Lustlehre polemisiert und ausführlich auf die Metapher Bezug nimmt, als unterschiedlich deutliche Aktualisierungen der Gefäßmetapher. Seele und Körper erscheinen in Plutarchs Interpretation als zwei miteinander verbundene Gefäße, wobei der Inhalt, den der Körper aufgenommen hat, in das Behältnis der Seele umgefüllt wird – und wieder zurück: τὴν εἴθ' ἡδονὴν ταύτην εἴτ' ἀπονίαν ἢ εὐστάθειαν ἄνω καὶ κάτω μετερῶντες ἐκ τοῦ σώματος εἰς τὴν ψυχὴν, εἴτα πάλιν ἐκ ταύτης εἰς ἐκεῖνο. In Plutarchs Interpretation wird durch seine Wiederholung das Füllen hervorgehoben und so ein hedonistischer Zug der epikureischen Lehre suggeriert. Zu den zitierten Stellen vgl. Görler: Past Pleasures, 205-207.

<sup>3</sup> Vgl. etwa Platon *Phd.* 93d.

Metapher wird der Körper als bloßes Behältnis abgewertet.<sup>4</sup> Die Gefäßmetapher kann aber auch auf die Seele allein bezogen sein. Die so beschriebene Seele versucht, sich selbst mit Eindrücken zu füllen.<sup>5</sup> Der Art dieser Eindrücke entsprechend erfährt die Seele Lust oder Leid. Ein bekanntes Beispiel für die nur auf die Seele bezogene und in diesem Sinne einfache Aktualisierung<sup>6</sup> der Gefäßmetapher bietet Platon im *Gorgias*. Deshalb soll in einem ersten Schritt die argumentative Funktion dieser Metapher im *Gorgias* untersucht werden. Einer kurzen Darstellung zur Gefäßmetapher in *De rerum natura* folgt im nächsten Abschnitt ein intertextueller Vergleich.

- <sup>4</sup> Die beiden Komponenten von Körper und Seele gehen als qualitativ verschiedene Einheiten eine denkbar lose Verbindung ein. In einer epikureischen Umdeutung zieht Lukrez jedoch ebendiese dichotome Verwendung der Metapher zur Veranschaulichung der Vergänglichkeit der Seele heran. In Lucr. III 440-444 kann das schadhafte Gefäß den Inhalt, bzw. der Körper die Seele, nicht zurückhalten und der Inhalt verflüchtigt sich. Zur Gefäßmetapher ohne Zusammenhang zum Lustdiskurs vgl. auch Lucr. III 545-546 und 793, V 137. Lucr. VI 555-556 beschreibt als Bild für die von einem Beben geschüttelte Erde ein Gefäß, das schwankt, weil die Flüssigkeit im Innern hin und her wogt. Im Rahmen des Deutungsmusters von Mikro- und Makrokosmos ist auch für die Darstellung der Erderscheinungen, die in den Versen 527-737 behandelt werden, das Konzept der Gefäßmetapher zu erkennen. Keine Beziehung zur Gefäßmetapher ist dagegen trotz der Nennung von *vas* für Lucr. VI 228-235 herzustellen.
- <sup>5</sup> Die Gefäßmetapher kann dabei wiederum so ausgearbeitet werden, dass sie das Erinnerungsvermögen der Seele illustriert. Dafür möge – wiederum Görlers Überblick folgend – Horaz *epist.* I 2,69-70 stehen: *quo semel est imbuta recens servabit odorem/ testa diu*.
- <sup>6</sup> Nach George Lakoff und Mark Johnson (*Metaphors We Live By* [Chicago, London 1980]) sollen Gefäß- und Schiffbruchmetapher im Folgenden als konzeptuelle Metaphern (*types*) verstanden werden, die verschiedene Aktualisierungen (*tokens*) erfahren können. Dabei bezeichnet der Ausdruck Gefäßmetapher das Konzept 'der Körper ist ein Gefäß für die Seele' bzw. 'die Seele ist ein Gefäß' und die Schiffbruchmetapher das Konzept 'lustvoll ist das Beobachten eines Schiffbruchs'. Dementsprechend sollen die Aktualisierungen dieser konzeptuellen Metaphern nach dem konstruktivistischen Ansatz von Max Black nicht für einen eigentlichen Ausdruck stehen, in den sie ohne Einfluss auf den Inhalt der Aussage zurück übertragen werden könnten. Vielmehr beschreibt Black die Leistung der Metapher als die eines Filters, der den Blick auf den erörterten Sachverhalt lenkt und so neue Merkmale erkennen lässt. Die Metapher ist damit nicht bloßer Schmuck der Rede, sondern trägt ein Mehr an Bedeutung bei; vgl. Max Black: *Metaphor*, in: *Proceeding of the Aristotelian Society*, New Series 55 (1954) 273-294; wieder abgedruckt als: *Die Metapher*, in: Anselm Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher*, übers. von Margit Smuda (Darmstadt 1996) 55-79.

### 1. Die Gefäßmetapher im *Gorgias*

In *Gorg.* 492a-494b erörtert Sokrates mit Kallikles das Wesen wahrer Lust. Kallikles beschreibt das lustvolle Leben als das eines mächtigen, an keine Regeln gebundenen Menschen und bezeichnet in 492c die Verbindung von Besonnenheit und Tugend als widernatürliche Beschränkung (τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα) herausragender Persönlichkeiten durch die mediokre Gesellschaft. Sein Argument gipfelt in 492e in der Aussage, dass Steine und Tote am glücklichsten wären, wollte man Bedürfnislosigkeit und Glück verbinden: Οἱ λίθοι γὰρ ἂν οὕτω γε καὶ οἱ νεκροὶ εὐδαιμονέσταιτο εἶεν. Sokrates beginnt seine Gegenrede mit einem Verweis auf die Qualen, die die von Kallikles so gepriesene Unbesonnenheit mit sich bringt. Er führt als erste von zwei Veranschaulichungen für das Streben nach falsch verstandener Lust den Mythos der Wasserträgerinnen in der Unterwelt an, die ihr Gefäß nie gefüllt und ihr Streben nie erfüllt sehen werden. Sokrates schickt diesem Mythos ein Euripides-Zitat voraus, in dem die gängige Trennung zwischen Leben und Tod in paradoxer Weise aufgehoben wird. Tot zu sein ist nicht der andere Zustand, und zu leben nicht der selbstverständliche: τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, / τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;<sup>7</sup> und vielleicht, so schließt Sokrates an den Gedanken an, sind wir in Wahrheit tot: καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν. Denn wie er einmal von einem weisen Mann<sup>8</sup> gehört habe, sei der Körper unser Grab. Dieser weise Mann wiederum habe sich, so führt Sokrates in 493a-c aus, auf einen Mann aus Sizilien oder Italien<sup>9</sup> berufen, der für

<sup>7</sup> Zum Zitat vgl. August Nauck (Hg.): *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (Leipzig 1926) 560-561, fr. 638.

<sup>8</sup> Erec Robertson Dodds (ed., intr. and comm.): *Plato, Gorgias* (Oxford 1959) 297, erinnert an ähnliche Verweise in Platons Dialogen, in denen der anonyme Weise als Pythagoreer charakterisiert werden kann. Aufgrund der Entsprechung der Deutung vom Leben als Tod und umgekehrt mit pythagoreischem Gedankengut, das eine Unterwelt ausschließt, schlägt er eine solche Charakterisierung auch für diese Stelle vor; so auch Eva Keuls: *The Water Carriers in Hades: A Study of Catharsis Through Toil in Classical Antiquity* (Amsterdam 1974) 33.

<sup>9</sup> Vom Weisen, der den Mythos gedeutet und weitererzählt hat, ist der Allegorienerzähler zu trennen. Zu dessen Identifikation vgl. Tobias Reinhardt: *Readers in the Underworld: Lucretius, De rerum natura 3.912-1075*, in: *Journal of Roman Studies* 94 (2004) 27-46, bes. 42. Reinhardt zitiert Dodds (*Plato: Gorgias*, 297), gemäß dem es sich nicht um einen Philosophen, sondern um einen Mythen-erzähler handle. Eva Keuls erkennt, darin

seine Beschreibung der Uneingeweihten im Hades die Seele mit einem Fass verglichen habe:

ΣΩ. ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὃν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ὧν κάτω, καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελὸς τις ἢ Ἰταλικὸς παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμύητους, τῶν δ' ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς οὐ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσὶ, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὡς τετρημένος εἴη πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας, τούναντίον δὴ οὗτος σοί, ὦ Καλλίκλεις, ἐνδείκνυται ὡς τῶν Ἰδίου – τὸ αἰδὲς δὴ λέγων – οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν, οἱ ἀμύητοι, καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἐτέρῳ τοιοῦτῳ τετρημένῳ κοσκίνῳ.

Sokrates: Denn das habe ich schon von einem Weisen gehört, dass wir jetzt tot seien und der Körper für uns ein Grab sei, dass der Teil der Seele aber, worin unsere Neigungen sind, solcherart sei, dass er auf- und abwärts verführt werde und umschlage. Und diesen Teil hat ein kluger, Allegorien dichtender Mann, wahrscheinlich aus Sizilien oder Italien, der vom Namen ableitete, wegen der Überzeugungskraft und Glaubhaftigkeit<sup>10</sup> ein Fass genannt, und die Unvernünftigen durchlässig. Und dieser Teil der Seele, worin die Neigungen sind, sei bei den Unvernünftigen der zügellose [davon] und nicht verschlossen, wie das Fass leck ist, wobei er wegen der Unersättlichkeit den Vergleich heranzog. Dieser hat im Gegensatz zu dir, Kallikles, gezeigt, wie von denjenigen im Hades – das Unsichtbare, wie er sagt – die Uneingeweihten die unglücklichsten sind, die Wasser in ein rinnendes Gefäß tragen mit einem anderen durchlöchernten Sieb.<sup>11</sup>

Ivan M. Linforth folgend (Soul and Sieve in Plato's Gorgias, in: Leonardo Taràn [ed.]: Studies in Herodotus and Plato [New York, London 1987] 137-155), in der Beschreibung des klugen Mannes Platon selbst: «the 'teller of tales' is a mask for Plato himself.» (Water Carriers, 31). Grundsätzlich geht sie davon aus, dass Platon mit dem Mythos einen orphischen Reinigungsritus überliefert (vgl. ibid. 34). Dodds erklärt den Mythos durch die Identifizierung der Wasserträgerinnen mit den Uneingeweihten. Diese streben danach, eine unterlassene rituelle Reinigung nachzuholen (Platon: Gorgias, 298). Für Hermann Sauppe steht der pythagoreische Kontext des vermittelnden Weisen wie auch der Allegorie fest (vgl. Gorgias, in: Alfred Gercke [Hg.]: Platons ausgewählte Dialoge [Berlin 1897] III 109).

<sup>10</sup> H. Sauppe: Plato, Gorgias (Berlin 1897) 109 und Terence Irwin (transl. with notes): Plato, Gorgias (Oxford 1979) 97 übersetzen *πιθανόν* und *πειστικόν* in Anlehnung an das *ἀναπείθεσθαι* der Seele passiv. Joachim Dalfen (Übers. und Komm.): Platon, Gorgias (Göttingen 2004) 64 kombiniert die aktive Übersetzung von *πιθανόν* mit der passiven von *πειστικόν*.

<sup>11</sup> Wo nicht anders vermerkt, stammen die Übersetzungen von der Verfasserin.

Sokrates' Wahl des Unterweltsmythos zur Veranschaulichung der von Kallikles propagierten Lust ist auch eine Antwort auf dessen Einwand, nach Sokrates' Bestimmung des Glücks müssten die Toten am glücklichsten sein. In dem Sokrates den Mythos in der Unterwelt ansiedelt, unterläuft er die von Kallikles vorgenommene Unterscheidung zwischen Leben und Tod. Im Bild von den Wasserträgerinnen in der Unterwelt erscheinen diejenigen, die ungezügelt ihren Begierden nachleben unter Rückgriff auf Kallikles' Metapher als die Unglücklichsten, d.h. als solche, die nicht für die wahre Lust zu leben verstehen. Die Differenz, die Sokrates durch den Mythos betont, besteht zwischen den Glücklichen und Unglücklichen, und weniger zwischen den Lebenden und den Toten.

Da Kallikles Sokrates' Deutung des Mythos ablehnt, malt Sokrates ihm das Bild von der Seele als Gefäß noch detailreicher aus,<sup>12</sup> indem er zwei Männer einander gegenüberstellt, die beide mehrere Fässer besitzen. Beide wollen sie ihre Fässer mit kostbaren Flüssigkeiten wie Wein, Milch und Honig füllen. Doch, so ist in 493e zu lesen, nur der besonnene (σώφρων), der seine Fässer instand hält, vermag sie zu füllen und ihretwegen letztlich unbesorgt zu sein. Der andere, zügellose (ἀκόλαστος) dagegen müht sich vergeblich ab, seine lecken Fässer zu füllen. Doch Kallikles lässt sich nicht überzeugen und hält in 494a daran fest, dass es lustvoller sei, die Kostbarkeiten möglichst reich in die Fässer strömen zu lassen, als volle Fässer zu horten:

ΚΑΛ. Οὐ πείθεις, ὦ Σώκράτης. τῷ μὲν γὰρ πληρωσαμένῳ ἐκεῖνον οὐκέτ' ἔστιν ἡδονὴ οὐδεμία, ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν, ὃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, τὸ ὥσπερ λίθον ζῆν, ἐπειδὴν πληρώσῃ, μήτε χαίροντα ἔτι μήτε λυπούμενον. ἀλλ' ἐν τούτῳ ἔστιν τὸ ἡδέως ζῆν, ἐν τῷ ὡς πλείστον ἐπιπρεῖν.

Kallikles: Du überzeugst mich nicht, Sokrates. Denn für denjenigen, der es gefüllt hat, besteht überhaupt keine Lust, sondern das ist, wie ich soeben sagte, wie ein Stein zu leben, wenn er es einmal gefüllt hat, weil er sich nicht mehr freut und nicht mehr leidet. Aber darin besteht das angenehme Leben, möglichst viel hineinzufüllen.

Kallikles folgt einem Konzept von Lust, das bei Epikur als kinetische Lust von katastematischer Lust oder Zustandslust unterschieden wird.<sup>13</sup> In diesem

<sup>12</sup> Dieses zweite Bild stamme, so Sokrates, von derselben philosophischen Schule: ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου.

<sup>13</sup> Zur antiken Unterscheidung von kinetischer und katastematischer Lust bzw. Zustandslust vgl. Michael Erler: Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez, in: Hellmut Flashar (Hg.): Philosophie der Antike (Basel 1994) IV 1 155-157.

Verständnis wird Lust nicht auf eine Verfassung der Seele zurückgeführt, sondern als vorübergehendes, von außen kommendes Ereignis aufgefasst. Mit dem Bild, wonach ein Leben in der von Sokrates propagierten, nach epikureischer Terminologie katastematischen Lust, wie ein Stein zu leben hieße, greift Kallikles in 494a das von Sokrates formulierte Paradoxon vom Leben als Tod seinerseits wieder auf. Der Stein steht für Gefühllosigkeit und bei Kallikles insbesondere für das Fehlen kinetischer Lust, die er allein gelten lässt (μήτε χαίροντα ἔτι μήτε λυπούμενον).<sup>14</sup> Die Gefühllosigkeit teilt der Stein mit dem Zustand des Toten. In diesem wiederholten Rückgriff auf das Paradoxon zeigt sich, dass für beide, für Sokrates und Kallikles, ein gutes Leben ohne richtig verstandene Lust undenkbar ist. Das Lebensgefühl, welches das gute Leben vom schlechten abhebt, wird auch über die Lust bestimmt.

## 2. Die Gefäßmetapher in *De rerum natura*

Auch in *De rerum natura* wird die Gefäßmetapher für die Seele allein und nicht für die Differenz von Seele und Körper verwendet. Sie wird wiederholt im dritten Buch im Kontext der Ausführungen zur Begründung bzw. Vermeidung der Todesfurcht eingesetzt. In Lucr. III 1003-1010 steht das Bild vom Gefäß (*vas*) für die Seele, die möglichst viele Genüsse in sich aufnehmen will:

*Deinde animi ingratam naturam pascere semper  
atque explere bonis rebus satiareque numquam,  
quod faciunt nobis annorum tempora, circum  
cum redeunt fetusque ferunt variosque lepores,  
nec tamen explemur vitae fructibus umquam,  
hoc, ut opinor, id est, aevo florente puellas  
quod memorant laticem pertusum congerere in vas,  
quod tamen expleri nulla ratione potestur.*

Dann immer das undankbare Wesen der Seele zu füttern und mit guten Dingen anzufüllen und niemals satt zu kriegen, was ja die Jahreszeiten mit uns tun, wenn sie umgehen und Früchte und verschiedene Annehmlichkeiten mit sich bringen – und dennoch werden wir niemals mit den Früchten des Lebens gefüllt –, das ist, meine ich,

<sup>14</sup> So wird Niobe, die aufgrund ihrer Trauer stirbt, in der Darstellung bei Ovid: *Met.* VI 146-312 zu einem Stein.

Folgendes: Dass die Mädchen in der Blüte ihres Lebens, wie man erzählt, Flüssigkeit in einem rinnenden Gefäß sammeln, obwohl es auf keine Weise angefüllt werden kann.

In den Versen 978-1023 des dritten Buches werden unbegründete Ängste, Leidenschaften und Machtstreben geschildert und in einer Mythenallegorese Charakteren zugeschrieben, die im Hades büßen. In den Reigen von Tantalos, Tityos und Sisyphos fügen sich die namenlosen Wasserträgerinnen, die endlos ihr durchlöcherter Gefäß mit Wasser zu füllen versuchen.<sup>15</sup> Der Erzähler in *De rerum natura* deutet das Laster aus dem Verhalten der Wasserträgerinnen als unersättliche Gier nach Genüssen.

Die Ähnlichkeit des Mythos von den Wasserträgerinnen in *De rerum natura* mit demjenigen des Allegorien dichtenden weisen Mannes in Platons *Gorgias* wurde bereits von Kenney, Keuls und Reinhardt beschrieben.<sup>16</sup> Sie spricht dafür, den *Gorgias* als direktes Modell für *De rerum natura* zu verstehen.<sup>17</sup> Im Folgenden soll aufgrund einer strukturellen und einer stilistischen Übereinstimmung zwischen der Darstellung bei Platon und derjenigen bei Lukrez ihr intertextuelles Verhältnis in Ergänzung zu Kenney, Keuls und Reinhardt unterstrichen werden. Anschließend wird untersucht, inwiefern Lukrez' Darstellung vom Modell im *Gorgias* abweicht. Dadurch wird die spezifische Lustkonzeption in *De rerum natura* fassbar.

### *Das intertextuelle Verhältnis der Gefäßmetapher im Gorgias und in De rerum natura*

Wie die Paraphrase zum Abschnitt im *Gorgias* gezeigt hat, beginnt Sokrates seine Antwort mit einem Euripides-Zitat, in dem die Komplementarität von Leben und Tod zum Paradoxon, das das Leben der Tod sein könnte, ver-

<sup>15</sup> E. Keuls zeigt, dass es sich bei den namenlosen Wasserträgerinnen um einen vom Danaidenmythos zu unterscheidenden älteren Mythos handelt. Ursprünglich wurden auch wassertragende Männer miteinbezogen (Water Carriers, 13-59).

<sup>16</sup> E. J. Kenney (ed.): Lucretius: *De rerum natura*, book III (Cambridge 1971) 227-228; E. Keuls: Water Carriers, 31, die festhält, dass diese Version des Mythos außer in Platons *Gorgias* nur bei Lukrez zu finden ist, und T. Reinhardt: Readers in the Underworld, 39.

<sup>17</sup> Allein W. Görler, der den Toposcharakter der Gefäßmetapher betont, stellt eine intertextuelle Aufnahme in *De rerum natura* in Frage (Past Pleasures, 200).

kehrt wird. Eben diese Vorstellung finden wir auch im dritten Buch von *De rerum natura*, wo sie für die Argumentation zur Widerlegung der Todesfurcht grundlegend ist. So erfährt der Leser im Proömium in III 37-40, dass die Furcht vor dem Hades (*metus [...] Acheruntis*) den Menschen das Leben zum Tod mache (*humanam qui vitam turbat [...] omnia suffundens mortis nigrore*) und ferner, dass ein solches Leben nicht lustvoll sein könne (*neque ullam esse voluptatem liquidam puramque*). Dementsprechend wird in III 79-82 die Todesfurcht für einen Lebensüberdruß verantwortlich gemacht, der die Menschen letztlich aus Todesfurcht sogar in den Selbstmord treiben könne. Wie bei Platon sind auch bei Lukrez die Ausführungen zur Lust eng an die Vorstellungen vom lebenswerten Leben bzw. an die Bedeutung des Todes gekoppelt. Ein Leben ohne richtig verstandene Lust ist wie der Tod, wobei gerade die Furcht vor dem Tod den Zugang zum richtigen Verständnis von Lust verstellen kann.

Das Paradoxon vom Leben als Tod und vom Tod als Leben dient außerdem auch bei Lukrez in III 978-979 als Einstieg in die Mythenallegorese. Was in der Unterwelt angesiedelt wird, findet sich eigentlich in unserem Leben wieder: *atque ea nimirum quaecumque Acherunte profundo / prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis*. Das Paradoxon bildet einen Deutungsrahmen, indem es in III 1023 die Darstellung der Unterweltsmythen auch abschließt: *hic Acherusia fit stultorum denique vita*.

Zu dieser strukturellen Übereinstimmung zwischen dem Wasserträgerinnenmythos in Platons *Gorgias* und seiner Aufnahme in *De rerum natura* tritt eine stilistische. In der Paraphrase des Abschnitts im *Gorgias* ist eine Häufung argumentativ eingesetzter Paronomasien festzustellen. Der Körper (*σῶμα*) ist das Grab (*σῆμα*) der Seele. Die Wasserträgerinnen sind unvernünftig (*ἀνόητοι*), weil sie in der Philosophie uneingeweiht (*ἀμύητοι*) sind, und wohnen im unseren Blicken entzogenen (*τὸ ἄϊδές*) Hades (*Ἅιδης*).<sup>18</sup> Die Metapher vom Gefäß (*πίθος*) dient der Überzeugung (*διὰ τὸ πιθάνον*). Keuls versteht die ganze Allegorie des Füllens der Fässer bzw. der Seele als ein Wortspiel mit der Doppeldeutigkeit von *πλήρωσις* für 'Füllen' und 'sinnliches

<sup>18</sup> Wie Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez (ed., trad., intr. y notas): Plátón, *Gorgias* (Madrid 2000) 157 anmerken, wird auch in *Phd.* 80d und *Cra.* 404b auf diese Etymologie Bezug genommen.



Vergnügen' bzw. 'Lust'.<sup>19</sup> Doppeldeutigkeit liegt ferner bei ἀμύητος ('uneingeweiht' bzw. 'offen', 'durchlässig') vor.<sup>20</sup>

Paronomasien, die bei Platon an dieser Stelle gehäuft auftreten und auf die uns Sokrates in seiner Erklärung des Namens der Allegorie eigens hinweist (διὰ τὸ πιθάνον), stützen in *De rerum natura* in allen sechs Büchern die Argumentation. Sie wurden von McIntosh Snyder umfassend aufgeführt und können als poetisches Charakteristikum auf den bekannten Buchstabenvergleich zurückgeführt werden.<sup>21</sup> An dieser Stelle sei lediglich an den Windzug (*flamen*), der in seiner elementaren Zusammensetzung mit einem Wasserstrom (*flumen*) vergleichbar sei, und an die kausale Verkettung von *morbus* und *mors* erinnert. Im Kontext der Unterweltsmythen stehen die etymologische Figur *anxius angor* in 993 und die Alliteration *cuppedine curae* in 994. Wie die Metapher vermag es die Paronomasie, zwei in unserer alltäglichen Wahrnehmung getrennte Begriffe bzw. Konzepte übereinander zu schieben und dadurch gefestigte Wahrnehmungsmuster zu hinterfragen sowie unseren Blick auf die Welt neu zu prägen. Gegenüber der Metapher verfügt die Paronomasie aufgrund ihrer lautlichen Übereinstimmung über größere rhetorische Kraft.

Wenn durch die erörterten Übereinstimmungen des Wasserträgerinnenmythos bei Platon und bei Lukrez nahe gelegt wird, dass Lukrez mit der Gefäßmetapher auf Platons *Gorgias* zurückgreift,<sup>22</sup> so ist zu prüfen, wie ihre

<sup>19</sup> Die Doppeldeutigkeit impliziere, so Keuls, dass das Vergnügen im Wettmachen eines vorher bestehenden Mangels begründet sei (vgl. E. Keuls: *Water Carriers* 31-33). Darauf beruht das Argument in *Gorg.* 496e. Die Implikation veranschaulicht, wie nach Black die Bedeutung einer Metapher nicht auf ihr Rückgängigmachen zu reduzieren ist. Die Metapher lässt am Sachverhalt neue Charakteristika hervortreten. Beim Wortspiel mit πλήρωσις scheint eine weitere konzeptuelle Metapher ('Lust ist Füllen') vorzuliegen, welche durch die Metapher 'die Seele ist ein Gefäß' ausgestaltet wird.

<sup>20</sup> Vgl. E. R. Dodds: *Gorgias*, 302.

<sup>21</sup> Jane McIntosh Snyder: *Puns and Poetry in Lucretius' De rerum natura* (Amsterdam 1980). Zum Buchstabenvergleich vgl. *Lucr.* I 822-829; I 897-920; II 688-699 und II 1013-1022.

<sup>22</sup> Eine solche intertextuelle Bezugnahme auf einen Platon-Dialog, zumal des *Gorgias*, wäre für *De rerum natura* keineswegs ein Einzelfall, wie Cyril Bailey (ed., transl. and comm.): *Titus Lucretius Cari De rerum natura libri sex* (Oxford 1947), David Sedley: *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom* (Cambridge 1998) und T. Reinhardt: *Readers in the Underworld*, gezeigt haben. Die Auseinandersetzung

einzelnen Aufnahmen in *De rerum natura* jeweils im Kontext einer Diskussion der Lust stehen. Dabei fällt zunächst auf, dass sie ein Bild gerade falsch verstandener Lust zeichnen. Eine Seele, die wie das Sieb der Wasserträgerinnen in Lucr. III 1003-1010 ist und nicht gefüllt werden kann (*expleri nulla ratione potestur*), ist undankbar (*animi ingratham naturam*) und erweist sich so als unersättlich. Die Gefäßmetapher wird bereits wenige Verse vorher in Lucr. III 934-939 eingeführt:

*quid mortem congemis ac fles?  
nam si grata fuit tibi vita anteacta priorque  
et non omnia pertusum congesta quasi in vas  
commoda perfluxere atque ingrata interiere,  
cur non ut plenus vitae conviva recedis  
aequo animoque capis securam, stulte, quietem?*

---

mit Platons Lehre macht seit den ἄνδρες einen wichtigen Teil epikureischen Philosophierens aus. So sind von Hermarch, Kolotes und Metrodor Titel von Schriften überliefert, die sich gegen Platons Lehre als Ganze und gegen einzelne Dialoge wenden; vgl. M. Erler: Epikur, 218, 230 und 236-240. Das dritte Buch von *De rerum natura* beinhaltet mit der Beschaffenheit der Seele eine Thematik, die bei Platon prominent behandelt wird. Es ist daher zu erwarten, dass *De rerum natura* besonders im dritten Buch in einen Diskurs mit Platons Dialogen tritt. So nutzt auch Reinhardt für seine Deutung der Struktur von Lucr. III 931-1023 als Abfolge von Gericht über das hinter sich gebrachte Leben und anschließendem Gang durch die Unterwelt den Unterweltsmythos in *Gorg.* 523a-527e. T. Reinhardt: *Readers in the Underworld*, 39 versteht Lucr. III als Kommentar zum *Gorgias*: «My suggestion is that *De rerum natura* 3 fin. refers to the Platonic *Gorgias* and that the relationship between these two texts is extensive and complex in such a way that one could call *De rerum natura* 3 fin. a commentary on (certain aspects of) *Gorgias*.» C. Bailey: Lucretius, 1105 fasst Lucr. III 670-678 als Auseinandersetzung mit Platons Annahme einer Anamnesis der Seele in *Phd.* 72c-77a und 91e-92c auf. Während Platon als Voraussetzung für die Anamnesis der Seele ihre Unsterblichkeit sieht, postuliert Lukrez im Gegensatz dazu, dass sich die Seele an nichts erinnere, was vor ihrem Eintritt in den Körper gewesen sei, und wertet dies als Argument für ihre Sterblichkeit. Lukrez' Beschreibung der Seele hebt sich in diesem Punkt geradewegs von Platons Anamnesis-Konzept ab, so dass sie als Gegenmodell gesehen werden kann. D. Sedley: *Transformation*, 75-82 erörtert die Auseinandersetzung in *De rerum natura* mit der platonischen Kosmologie, wie sie im *Timaios* beschrieben wird. Sedley sieht die platonische Kosmologie mit der Annahme einer Schöpfung ohne Vergänglichkeit und der Vorstellung, dass die Himmelskörper vom irdischen Feuer genährt werden, in größerem Gegensatz zur epikureischen als zur stoischen Lehre. Daraus folgert er, dass es sich bei den in Lucr. V 156-234 und I 1052-1113 widerlegten Theorien um die Lehre Platons handelt.

Was seufzt und weinst du über den Tod? Denn wenn dir das vorangegangene frühere Leben angenehm war und nicht alles Angenehme, als sei es in einem lecker Gefäß gesammelt, durchgeflossen ist, und wenn nicht alles, weil es ohne Dank entgegengenommen wurde, verdorben ist, warum ziehst du dich dann nicht wie einer, der als Gast des Lebens gesättigt ist, zurück und greifst, du Dummer, nicht mit Gleichmut nach sorgloser Ruhe?

Auch hier leistet die Gefäßmetapher nur die Veranschaulichung falsch verstandener Lust, die bei Platon demjenigen zukommt, der sich zügellos auf das Füllen des Fasses konzentriert, ohne sich um den Zustand desselben zu kümmern (935-937). In den Versen 938-939, wo dem Zügellosen der Spiegel des Besonnenen vorgehalten wird, wird die Gefäßmetapher durch das Bild des Gastes, der sich an einem Gelage erfreut, abgelöst. Ein volles Fass ist zur Veranschaulichung des Besonnenen offenbar unpassend.

Die Gefäßmetapher illustriert auch in Lucr. VI 17-28 die Zügellosen, die nach falsch verstandener Lust streben:

*intellegit ibi vitium vas efficere ipsum  
omniaque illius vitio corrumpier intus  
quae collata foris et commoda cumque venirent;  
partim quod fluxum pertusumque esse videbat,  
ut nulla posset ratione explerier umquam;  
partim quod taetro quasi conspurcare sapore  
omnia cernebat, quaecumque receperat intus.  
veridicis igitur purgavit pectora dictis  
et finem statuit cuppedinis atque timoris  
exposuitque bonum summum quo tendimus omnes  
quid foret, atque viam monstravit, tramite parvo  
qua possemus ad id recto contendere cursu.*

Da erkannte er [scil. Epikur], dass das Gefäß selbst den schlechten Zustand bewirkte und dass durch seinen Makel alles im Innern verdorben wurde, was von draußen zusammengetragen und angenehm hineinkam; teilweise weil er sah, dass es leak und durchlöchert war, so dass es auf keine Weise je gefüllt werden könnte; teilweise weil er bemerkte, dass es alles wie mit einem schlechten Geschmack verunreinigte, was auch immer es im Innern aufgenommen hatte. Also reinigte er mit wahrer Rede die Herzen und machte der Begierde und der Angst ein Ende und legte dar, was das höchste Gut sein würde, nach dem wir alle streben, und er zeigte den Weg, auf dem wir über einen kleinen Pfad geradewegs darauf zustreben können.

Der Zustand des Gefäßes wirkt sich direkt auf die Qualität seines Inhalts aus. Im Vergleich ausgearbeitet wird wiederum nur das schadhafte, ja schäd-

liche Gefäß, das die angenehmen Eindrücke, mit denen es gefüllt wird, nicht behalten kann. Sobald Epikurs positiver Einfluss greift, wird das Bedeutungsfeld der Gefäßmetapher aufgegeben und das Gefäß, in Vers 17 noch *vas*, in Vers 24 zum Herzen (*pectora*). Dieses wird entsprechend nicht mit guten Dingen gefüllt, sondern Epikur setzt Begierde und Furcht (*cuppedinis atque timoris*) ein Ende. Es wird also nicht angegeben, was man benötigt und was man sich aneignen soll, sondern entscheidend ist vielmehr, wovon Epikur die Menschen befreit. In den Versen 26-28 löst das im Kontext neue Bild der Wegmetapher die Gefäßmetapher ab. Die Wegmetapher steht dabei in einer Überlagerung von Bildern für das in wahrer Lust gefüllte Fass.

Der Überblick über die Verwendungen der Gefäßmetapher in *De rerum natura* hat deutlich gemacht, dass sie zur Beschreibung falsch verstandener Lust nach *Gorg.* 493a-494b herangezogen wird. Während sie bei Platon durch den Gegensatz zwischen gefülltem und ungefülltem Fass wie eine Medaille binär aufgebaut ist, zeigt die Metapher in *De rerum natura* auf ihrer positiven Kehrseite nicht das zum ungefüllten Fass komplementäre Bild vom gefüllten Fass, sondern weicht aus auf das Bild vom Weg oder vom Gastmahl.

Eine vom Standpunkt der epikureischen Lehre aus unerwünschte Konnotation der Gefäßmetapher mag im Bild des Gefülltseins liegen. Ihm ist auch das Bild der Sättigung oder mehr noch der Gleichgültigkeit und gar des Überdresses inhärent. So schließt sich in *Lucr.* III 945-947 an die Gefäßmetapher und das Bild vom Gast am Gelage des Lebens die Drohung der personifizierten *Natura* an, dass für einen, der ewig lebte, nichts Neues mehr dazukäme: *eadem sunt omnia semper* und *eadem tamen omnia restant*. In *De rerum natura* wird also Kallikles' Kritik an der Gefäßmetapher, die kinetische Lust gegenüber katastematischer abwertet, aufgegriffen.<sup>23</sup> Dadurch sowie durch den Umstand, dass ihre positive Kehrseite bei Sokrates und Lukrez jeweils durch ein anderes Bild besetzt ist, werden die Grenzen der Gefäßmetapher zur Beschreibung des epikureischen Lustkonzepts aufgezeigt.

Wir haben mit der Gefäßmetapher einen philosophischen Topos zur Veranschaulichung von Lust aufgenommen und sind seiner Verwendung in *De rerum natura* nachgegangen. Den in *De rerum natura* eher spärlichen Belegen zu *voluptas* gemäß haben wir dabei ausschließlich Charakterisierungen

<sup>23</sup> Platon *Gorg.* 494a.

falsch verstandener Lust gefunden, die als Kehrseite disparate Bilder wahrer Lust aufwiesen. Nur in den Versen II 44-46 wird die Gefäßmetapher herangezogen, um das Ziel von Seelenruhe und katastematischer Lust zu veranschaulichen:

*his tibi tum rebus timefactae religiones  
effugiunt animo pavidae; mortisque timores  
tum vacuum pectus linquunt curaue solutum.*

Dann fliehen dir deswegen die religiösen Gefühle erschreckt und blass aus der Seele; und dann lässt Todesfurcht deine Brust leer und ohne Sorge zurück.

Dem Abschnitt geht in II 14-16 ein vierfacher Ausruf über die Blindheit voraus, mit der die Menschen, die sich den mit kinetischer Lust verbundenen Leiden aussetzen, geschlagen sind. Nachdem in den Versen 23-38 versichert wurde, dass Reichtümer für das körperliche Wohlbefinden keinen Nutzen bringen, der über einen Zustand hinausgeht, der auch ohne großen Aufwand erlangt werden könnte, wird diese Anschauung in den Versen 39-53 analog auf das geistige Wohlbefinden übertragen: Wer meint, dass nur mit dem Aufgebot ganzer Legionen religiöser Aberglaube abgewiesen werden könne, wird in Vers 53 an die Wirkungsmacht der allen offenstehenden epikureischen Lehre (*omni' haec rationi' potestas*) erinnert.

Die Wortwahl in II 44-46 nimmt mit *effugere*, *mortis timores*, *vacuum pectus*, *linquere* und *solvere* die Thematik des dritten Buches vorweg. Fowler verweist auf den Zusammenhang von Vers 46 mit VI 24, wo geschildert wird, wie Epikur als Erlöser die Herzen der Menschen reinigt. Die Beispiele kinetischer Lust, die Wortwahl und die Nähe zu VI 24 erweisen die Verse im zweiten Proömium als weitere Aktualisierung der Gefäßmetapher. Anders als in den übrigen Belegen beschreibt sie das Ziel wahrer Lust. Auf dem geschilderten Weg allerdings ist diese Lust unerreichbar: *quod si ridicula haec ludibriaque esse videmus*.<sup>24</sup> Konsistent mit VI 17-28 und anders als bei Platon besteht diese positive Kehrseite ferner nicht in einem mit angenehmen Flüssigkeiten gefüllten Fass, sondern in einem leeren, reinen Behältnis, auf das wie in VI 24 nicht durch ein Gefäß (*vas*), sondern durch die Herzen (*pectora*) referiert wird.

<sup>24</sup> Lucr. II 47.

### Zusammenspiel von Gefäß- und Schiffbruchmetapher in *De rerum natura*

Die Gefäßmetapher steht im zweiten Proömium im Kontext der Schiffbruchmetapher in den Versen 1-13, die den epikureischen Weisen vor Augen führt, der – wahrscheinlich von einem Felsvorsprung aus (*e terra* und *edita* [...] *templa serena*) – der Gefahr enthoben einen Schiffbruch verfolgt und dabei in eigentümlicher Weise unberührt bleibt. Als Übersetzung von ἡδύς gibt *suave* das Stichwort für das epikureische Ziel der Lust und stellt die folgenden Verse in den Lustdiskurs:<sup>25</sup>

*SUAVE, mari magno turbantibus aequora ventis,  
e terra magnum alterius spectare laborem;  
non quia vexari quemquamst iucunda voluptas,  
sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.  
suave etiam belli certamina magna tueri  
per campos instructa tua sine parte pericli.  
sed nil dulcius est, bene quam munita tenere  
edita doctrina sapientum templa serena,  
despicere unde queas alios passimque videre  
errare atque viam palantis quaerere vitae,  
certare ingenio, contendere nobilitate,  
noctes atque dies niti praestante labore  
ad summas emergere opes rerumque potiri.*

Lieulich ist es, vom Land aus die große Mühe eines anderen zu betrachten, wenn auf dem weiten Meer Winde die Fläche aufwühlen; nicht, weil es angenehme Lust bereitet, zu sehen, wie jemand gequält wird, sondern weil es lieblich ist, zu sehen, von welchen Leiden man selbst frei ist. Lieblich ist es auch, die großen Schlachten eines Krieges zu betrachten, die sich, ohne dass Du Anteil an der Gefahr hast, über die Felder dehnen. Aber nichts ist süßer, als sich in den durch die Lehre der Weisen gut gesicherten, luftigen und heiteren Tempeln aufzuhalten, woher man die anderen unten erblicken kann und sehen, wie sie weitherum auf Irrwegen sind und verwirrt den Lebensweg suchen, Ränke schmieden, um Ansehen wetteifern, Tag und Nacht sich anstrengen mit herausragendem Leid, um zu den größten Reichtümern emporzukommen und die Macht zu erobern.

<sup>25</sup> Vgl. Don Fowler: *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on De Rerum Natura*, book two, lines 1-332 (Oxford 2002) 34-35. Fowler: *Atomic Motion*, 34, weist aufgrund der Paronomasie von *mare* und *amarus*, die in der Antike zur etymologischen Deutung von *mare* genutzt wurde, auf das Oxymoron von *suave* und *mari* hin.

Die Reaktion des epikureischen Weisen auf das Drama, das sich vor seinen Augen abspielt, wurde in der Rezeptionsgeschichte immer wieder als stoßend empfunden. Nicht nur, dass der Betrachter ruhig bleibt, die beobachtete Szene bereitet ihm sogar süße Lust (*iucunda voluptas*) und dies ausdrücklich, weil es sich nicht um sein Leid handelt: *quibus ipse malis careas quia cernere suave est*. Lust ist in dieser Darstellung eng an Leid gebunden und lässt sich nur über dieses definieren und erfassen.<sup>26</sup>

Die Schiffbruchmetapher ist in *De rerum natura* nicht genuin, sondern geht wie die Gefäßmetapher auf einen Topos zurück. Fowler verweist im Kommentar zur Stelle auf zahlreiche Belege, die nicht auf den philosophischen Gebrauch beschränkt bleiben, sondern den Sprichwortcharakter des Bildes untermauern.<sup>27</sup> Ihre Aktualisierung in *De rerum natura* stellt die Schiffbruchmetapher in den Kontext des Lustdiskurses. Dies legen das Initialwort *suave*, der Beleg von *voluptas* in II 3 und die Anknüpfung an die Gefäßmetapher in II 44-46 nahe. Ein weiterer Verweis auf den Lustdiskurs ergibt sich durch den Umstand, dass der Schiffbruch sowohl die Vita Epikurs als auch diejenige Aristippos' aus Kyrene, und damit zweier Philosophen, deren Lehren als Kern die Lust beinhalten, anekdotenhaft geprägt hat.

Aristippos habe, so überliefern Vit. VI praef. 1 und später Galen *Protr.* V, als Überlebender eines Schiffbruchs, den er vor Rhodos erlitten hatte, auf die Menschen, deren Spuren er am Strand fand, gebaut, habe ferner durch Philosophieunterricht, den er sogleich in der Stadt erteilte, materielle Un-

<sup>26</sup> Besonders seit dem 17. Jahrhundert wurden in der Tragödientheorie der Kontrast zwischen eigenem und fremden Leid sowie der darin implizierte Gedanke der Schadenfreude diskutiert; vgl. Bernd Seidensticker: *Über das Vergnügen an tragischen Gegenständen. Studien zum antiken Drama* (München, Leipzig 2005) 228-232. Seidensticker führt diese neuzeitliche Diskussion direkt auf *De rerum natura* zurück.

<sup>27</sup> So findet sich die Schiffbruchmetapher bei Cicero *Att.* II 7,4, wenn Cicero es vorzieht, nun, da ihm die politischen Geschäfte entrissen wurden, den Schiffbruch der anderen vom Land aus mitzuverfolgen (*nunc vero, cum cogar exire de navi non abiectis sed ereptis gubernaculis, cupio istorum naufragia ex terra intueri*), und sie findet sich auch bei Archippos *frg.* 43 (Edmonds): ὥς ἡδὺ τὴν θάλατταν ἀπὸ τῆς γῆς ὁρᾶν, / ὃ μῆτηρ, ἐστὶ μὴ πλέοντι μηδαμοῖ. Besonders übereinstimmend mit Lucr. II 1-13 scheint der Makarismos bei Euripides *Ba.* 902-911, der in die Seligpreisung dessen, der das Leben unmittelbar zu genießen versteht, und damit in den Lustdiskurs mündet (εὐδαίμων μὲν ὃς ἐκ θαλάσσης / ἔφυγε χεῖμα [...] τὸ δὲ κατ' ἡμᾶρ ὅτ' ὠ βίωτος / εὐδαίμων, μακαρίζω).

terstützung erhalten und später den Kindern ausrichten lassen, sie sollten nur so viel auf eine Reise mitnehmen, wie sie aus einem Schiffbruch retten könnten. Die Anekdote zeigt Aristippos' Fähigkeit, sich im menschlichen Treiben zu bewegen. Indem er sich nicht an Besitztümer und damit einhergehende Verantwortung klammert, versteht er es auch, für den Moment zu leben.<sup>28</sup> Aristippos verkörpert in seiner Reaktion auf den Schiffbruch den kyrenaischen Weisen, der nach der Darstellung von Diogenes Laertios im zweiten Buch in seinem Handeln einzelne zeitlich begrenzte, kinetische Lusterlebnisse und keinen autarken eudamonistischen Zustand sucht. Die kyrenaische Lustlehre wird außerdem in unmittelbarer Auseinandersetzung mit der epikureischen Lehre formuliert. Bei Diogenes Laertios finden sich in der Behandlung sowohl der kyrenaischen als auch der epikureischen Lustlehre Verweise auf ihre Abgrenzung gegenüber der jeweils anderen Schule.<sup>29</sup> Nach der kyrenaischen Lehre bestehen Lust und Schmerz in Bewegung, während das Freisein von diesen in Ruhe resultiert. Diogenes Laertios überliefert in II 89, dass für die Kyrenaiker Ruhe der Zustand eines Schlafenden sei.<sup>30</sup> Wir finden also in der kyrenaischen Lustdiskussion einen ähnlichen Vorwurf gegenüber katastematischer Lust, wie ihn Kallikles im *Gorgias* vorbringt.

Vom Schiffbruch, den Epikur auf einer Reise zu Freunden nach Lampsakos erlitt, berichtet Plutarch in *Moralia* 1090E. Durch Plutarchs Erwähnung

<sup>28</sup> Ähnlich erscheint er in der Suda als ambivalenter Philosoph, der gesellig am Leben seiner Mitmenschen teilnimmt und auf ihre Unterstützung vertraut. So habe er als erster Sokratiker Lohn von seinen Schülern verlangt. Ferner habe er sich – ganz Hedonist – an Dionysios' Hof in Trinkgelagen hervorgetan und in purpurnen Gewändern getanzt. Um sein Ziel zu erreichen, sei er sich für einen Kniefall vor dem Tyrannen nicht zu schade gewesen; vgl. Gottfried Bernhardy (Hg.): *Suidae Lexicon. Graece et latine* (Halle, Braunschweig 1853) I 723-725.

<sup>29</sup> So hält Diogenes Laertios in X 136 zu Epikurs Lehre fest: διαφέρεται δὲ πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς περὶ τῆς ἡδονῆς. οἱ μὲν γὰρ τὴν καταστηματικὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει; vgl. auch Diogenes Laertios X 137-138. Dass Epikur Aristippos Lehre kannte, zeigt frg. 127 (Arrighetti): Κράτη[τ]ος / [καὶ Ἀρ]ιστίππου τὰς πε / [ρὶ τι-  
νων τοῦ Πλάτωνος / [διατριβ]ά[ς]. Der Argumentation von Wolfgang-Rainer Mann: *The Life of Aristippos*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 7 (1996) 97-119 folgend, dürfte der Beleg auf Aristippos den Jüngeren verweisen. Zu den Verweisen auf Epikur unter der Perspektive der kyrenaischen Lustlehre vgl. Diogenes Laertios II 87 und 89-90.

<sup>30</sup> Diogenes Laertios II 89: μὴ οὐσης τῆς ἀπονίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως, ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἰονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις.



wird auch ein Fragment der Inschrift von Diogenes von Oinoanda als Beschreibung von Epikurs Schiffbruch verständlich.<sup>31</sup> Diogenes von Oinoanda schildert in Frg. 7, col. 3,<sup>32</sup> wie Epikur, der sich nur knapp und mit letzter Kraft aus der Seenot habe retten können,<sup>33</sup> die folgenden Tage auf einem Felsvorsprung (ἐπὶ οὖν τῆς [ἄκρας] σκοπιᾶς) verbracht habe. Der Umstand, dass Epikur den Schiffbruch überlebt hat, lässt ihn im Rückblick darauf eine Lust empfinden, die ohne das vorangegangene Leid nicht möglich wäre. Diese Lust ist eine Folge des Gefühls gegenwärtiger Sicherheit, das für denjenigen, der einer Gefahr entronnen ist, an Bedeutung gewinnt.<sup>34</sup> Ausgehend von der Vergleichbarkeit der beiden Situationen, in denen Epikur bei Diogenes von Oinoanda und der namenlose Betrachter bei Lukrez gezeigt werden, kann die eine als Deutungsmuster für die andere herangezogen werden. Das Leid, das der epikureische Weise in Lucr. II 1-13 vom Felsvorsprung aus betrachtet, ist damit nicht einfach nicht *sein* Leid, sondern vielmehr *nicht mehr* sein Leid. Der andere (*alterius laborem* in II 2) erscheint nicht so sehr als weiterer Mensch im Bild, sondern vielmehr als die Personifikation des anderen, leidvollen Zustands, den der Betrachter hinter sich gelassen hat. Umgekehrt mag Epikur auf dem Felsvorsprung sitzend natürlich nicht nur das lustvolle Gefühl von entronnener Gefahr und Sicherheit genossen, sondern auch

<sup>31</sup> Diskin Clay: Sailing to Lampsacus: Diogenes of Oenoanda, New Fragment 7, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 14 (1973) 49-59.

<sup>32</sup> Nach D. Clay: Sailing to Lampsacus, 56.

<sup>33</sup> Die dramatische Beschreibung gleicht *Od.* V 365-440; vgl. D. Clay: Sailing to Lampsacus, 51.

<sup>34</sup> Ibid., 55: «Epicurus' calculation is that apparent evils can survive as goods, since it is the tension between the past and present that produces joy. It is the contrast between the turmoil and insecurity experienced in the past which suggests to the reflective mind the sentiment of gratitude and calm at having escaped an evil and being *now* secure.» Vgl. auch Hans Blumenberg (Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher [Frankfurt a.M. 1997] 26-27) zur Schiffbruchmetapher bei Nietzsche: «Das feste Land ist nicht die Position des Zuschauers, es ist die des geretteten Schiffbrüchigen; seine Festigkeit wird ganz aus der Unwahrscheinlichkeit heraus erfahren, das überhaupt Erreichbare zu sein.» Ähnlich zu Schopenhauer (ibid. 67): «Schopenhauer hat die Konfiguration des Lukrez, wo er sie zitiert, vor allem als Distanz der Erinnerung, diese wiederum als Umschaltung des Subjekts auf seinen Standort der Anschauung verstanden.»

Distanz zu dem Erlebten gewonnen haben, wie sich der Betrachter bei Lukrez durch innere Distanz zu den Ereignissen vor seinen Augen auszeichnet.

Dafür, dass Epikurs Schiffbruch bald anekdotenhafte Züge angenommen haben dürfte, spricht der oft beiläufige Charakter der wiederholten Verweise auf den Schiffbruch bei Plutarch. Ferner hält Fowler die Bedeutung des Bildes von der ungetrübten See für die epikureische Ethik fest.<sup>35</sup> Der bei Diogenes von Oinoanda in Frg. 7 genannte Felsvorsprung hat außerdem in Philodems dichterischem Werk ein Pendant gefunden. So beschreibt er in *Epigr.* 29 (Sider) einen Wortwechsel zwischen zwei Freunden, die sich nach dem Tod zweier Freunde nicht wie gewohnt für ein Picknick auf einem Felsvorsprung einfinden.

Siedelt man also auch Epikurs anekdotenhaften Schiffbruch im Bedeutungsfeld der Schiffbruchmetapher an, so lässt sich das zweite Proömium, das vordergründig keine Preisung Epikurs<sup>36</sup> enthält, an die Proömien zu den Büchern III, V und VI anbinden.<sup>37</sup> Klar außerhalb der Preisung Epikurs stehen die Proömien zum ersten, wo Epikur eher knapp und erst nach der Venus-Anrufung als *Graius homo* erwähnt wird,<sup>38</sup> und zum vierten Buch. Es handelt sich dabei um die beiden Bücher, mit denen die erste bzw. die zweite Hälfte von *De rerum natura* eröffnet wird.

Mit der Beschreibung des Betrachters auf dem Felsvorsprung bietet das Proömium neben der Weg- und der Gastmahlmetapher eine weitere Möglichkeit, die positive Kehrseite zur Gefäßmetapher zu besetzen. Indem der Betrachter das Ziel der epikureischen Lehre verkörpert, lässt es den zu Unterweisenden daran teilhaben und trägt so zur protreptischen Wirkung von *De rerum natura* bei. Ferner impliziert der Umstand, dass der Betrachter Kenntnis vom Leid der anderen hat, eine bewusste Wahl seines Zustands.

<sup>35</sup> D. Fowler: Atomic Motion, 31.

<sup>36</sup> C. Bailey: Lucretius, 796: «The proem to the Second Book stands rather apart from those prefixed to the other Books. It does not like the poems of i and iv speak of Lucr.'s own work, nor does it like those of i, iii, v, and vi contain a direct eulogy of Epicurus.»

<sup>37</sup> In VI 9-34 trägt die Preisung Epikurs narrative Züge und schildert Ereignisse im Leben Epikurs: Athen brachte Epikur hervor, dieser sah das Elend der Menschen dort, verstand den Grund dafür und reinigte sie von Begierde und Angst (*genuere virum ... vidit ... intellegit ... purgavit*).

<sup>38</sup> Dazu C. Bailey: Lucretius, 796.

Das zweite Proömium macht das entscheidende Defizit der Gefäßmetapher deutlich. Denn die Kernaussage des Proömiums, in welcher der Beleg für *voluptas* fällt, betont das Freisein von Leid als eigentliche Quelle der Lust. Lust besteht damit nicht so sehr im Vorhandensein körperlicher oder seelischer Genüsse als vielmehr im Fehlen negativer Eindrücke. Durch diese neue Konnotation des Freiseins, welche weder die Gefäßmetapher noch das Bild vom Gast oder vom Weg zu leisten vermag, erweist sich das Bild vom Betrachter auf dem Felsvorsprung als stimmig mit dem dritten Lehrsatz Epikurs, der Lust durch den Entzug von allem Schmerz definiert.<sup>39</sup> Auf die Gefäßmetapher gemünzt, bedeutet dies, dass weniger ein mit Genüssen gefülltes Fass den positiven Zustand zu illustrieren vermag als vielmehr eines, das rein und ohne schädlichen Inhalt ist. Nur eine solche Ausgestaltung der Gefäßmetapher wäre mit der epikureischen Lustkonzeption kompatibel. Das von Sokrates in der Diskussion mit Kallikles herangezogene, mit genussbringenden Flüssigkeiten gefüllte Fass hingegen<sup>40</sup> läuft dem epikureischen Konzept von Lust entgegen, die ja das Freisein von Schmerz über das Erfülltsein von positiv bewerteten Dingen stellt. Am Betrachter aber, der auf dem Felsvorsprung sitzend aller irdischer Belange enthoben ist, kann das didaktische Ich in *De rerum natura* demonstrieren, was der Epikureer alles weder besitzt noch braucht.<sup>41</sup>

Wir haben festgestellt, dass Lukrez mit der Gefäßmetapher einen philosophischen Topos wählt und ihn durch die Verwendung eines weiteren Topos nach den Vorgaben der epikureischen Lehre korrigiert. Das Bild vom Betrachter auf dem Felsvorsprung vermittelt ein spezifisches Konzept epiku-

<sup>39</sup> Epicuro: Opere, a cura di Graziano Arrighetti (Torino 1973) 121.

<sup>40</sup> Sokrates nennt in *Gorg.* 493d-e insbesondere Wein, Honig und Milch.

<sup>41</sup> Wie sehr dieses Konzept des Freiseins von Übel die sprachliche Bildlichkeit der Lehre prägt, verdeutlicht Lukrez' Zeitgenosse Philodem, der in seiner Schrift *De libertate dicendi* mehrfach eine Medizinmetapher heranzieht. Bei den einzelnen metaphorischen Aktualisierungen dieses Konzepts handelt es sich immer um ein Herausschneiden der wunden Stelle oder um das Purgieren des Patienten. Die Heilung erfolgt in *De libertate dicendi* gerade nicht durch die Zugabe eines Medikaments. Entsprechend benutzt die epikureische Lehre gemäß Martha Nussbaum: Epicurean Surgery: Argument and Empty Desire, in: M. N. (ed.): The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics (Princeton 1994) 102-139, bes. 125 «purgative arguments».

reischer Lustlehre und hebt diese von der Diskussion in Platons *Gorgias* ab. Denn die epikureische Lustkonzeption geht mit der platonischen nur insofern einher, als sie die statische Lust als wahre Lust versteht. Sie setzt sich dagegen von ihr ab, wenn sie den erstrebenswerten Zustand nicht als ein Erfülltsein, sondern als ein Freisein bestimmt.

Der beschriebene Metapherngebrauch zeigt eine Möglichkeit, Philosophie in dichterisches Gewand zu kleiden.<sup>42</sup> Durch die Aktualisierung von Topoi und Anekdoten greift *De rerum natura* auf das kulturelle Reservoir des gebildeten Lesers und damit wohl auf Lukrez' Adressatenkreis<sup>43</sup> zurück. Topoi und Anekdoten werden dabei an die epikureische Lehre, die als 'neue' Lehre präsentiert wird,<sup>44</sup> adaptiert. Aus diesem Verfahren resultiert eine zweifache Wirkung. Zum einen ermöglicht es die Einbettung der Ausführungen in den bekannten philosophischen Diskurs. Die 'neue' Lehre wird so auf den Rang des Etablierten gehoben. Dadurch ist insbesondere der Umgang mit der Gefäßmetapher in *De rerum natura* gekennzeichnet: Während die Gefäßmetapher bei Platon eine Allegorese erfährt, wird in *De rerum natura* das Verständnis des Bildes vorausgesetzt. Zum anderen suggeriert das Verfahren die Überwindung des Althergebrachten. Indem die Gefäßmetapher als defizitär gezeigt wird und durch verschiedene Bilder eine epikureische Ergänzung erfährt, wird die Notwendigkeit der 'neuen' Lehre hervorgehoben. Zur Ergänzung bietet sich insbesondere die Schiffbruchmetapher an, die durch die Anekdoten zu Aristippos und Epikur mit dem Lustdiskurs verbunden ist.<sup>45</sup> Die Anekdote zu Epikur vermag sie darüber hinaus auch in die epikureische Tradition zu stellen.

<sup>42</sup> Grundsätzlich kann die der dichterischen Sprache eigene Konkretisierung zur Einkleidung der philosophischen Lehre dienen. Zur Konkretisierung tragen z.B. Metaphern, mimetische Syntax und die Detaillierung als Mittel rhetorischer Evidenz bei.

<sup>43</sup> Folgt man Thomas Frigo: Memmius, in: Der Neue Pauly 7 (1999) 1200, dann hat Lukrez mit Memmius als fiktivem Leser eine Persönlichkeit aus der römischen Oberschicht gewählt, der auch der Adressatenkreis angehört haben mag. In Lucr. IV 1121-1140 etwa wird am Beispiel eines Mannes aus der römischen Oberschicht gegen die Liebesleidenschaft argumentiert.

<sup>44</sup> Vgl. z.B. Lucr. II 1023-1025 oder IV 18-21.

<sup>45</sup> Vgl. auch den in Fn. 29 zitierten Makarismos in Euripides *Ba.* 902-911.

Nicht derjenige, der von einer Sache ausreichend besitzt, lebt lustvoll, sondern derjenige, der weiß, wessen er sich bewusst entledigt hat. So gehen, um mit einer Paronomasie zu schließen, *Lust* und bewusster *Verlust* im epikureischen Verständnis nach Lukrez Hand in Hand.